



Sortir de la précarité par le soin ? Dévoiler l'invisible ou voir le visible : une alternative philosophique

Marie Gaille

► To cite this version:

Marie Gaille. Sortir de la précarité par le soin ? Dévoiler l'invisible ou voir le visible : une alternative philosophique. Critique, 2010. hal-01308752

HAL Id: hal-01308752

<https://hal.science/hal-01308752>

Submitted on 28 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sortir de la précarité par le soin ?

Dévoiler l'invisible ou voir le visible : une alternative philosophique

de G. Le Blanc,

Vies ordinaires, vies précaires, Paris, Le Seuil, 2007

L'invisibilité sociale, Paris, PUF, 2009

Le travail philosophique de Guillaume Le Blanc trace avec constance et inventivité un sillon singulier entre médecine, anthropologie et politique. Ses premières publications sur la pensée de G. Canguilhem reconduisent et actualisent au tournant des années 2000 la réflexion proposée par ce dernier au sujet de la catégorie de « normalité », considérée dans l'articulation du social et du biologique.¹ *Les maladies de l'homme normal*, texte publié en 2004,² mettent en place un questionnement qui, tout en s'appuyant sur cet héritage canguilhémien, introduit un motif plus personnel, relatif à des formes de vie socialement perçues comme des déviances. La problématique du normal et du pathologique devient alors, chez Le Blanc, le support analogique d'une réflexion politique et anthropologique.

Pour G. Canguilhem, la catégorie de normal, en tant qu'elle décrit l'homme, s'entend de manière irréductible à la jointure du vital et du social. Par ailleurs, l'interprétation qu'il donne du « normal » et du « pathologique » contribue à dissocier la « normalité » de la norme entendue au sens de règle absolue, fixe et essentielle : « l'homme normal » n'est pas celui qui répond à l'attente fixée par une norme préétablie, mais celui qui est en mesure de répondre, par un processus de régulation, aux contraintes de son environnement, et d'inventer des normes de vie qui à la fois lui conviennent et constituent des réponses à ces contraintes. Cependant, souligne Le Blanc, cette production de normes ne va pas de soi et par ailleurs, certains inventent des formes de vie qui leur conviennent mais s'avèrent difficilement compatibles avec le fonctionnement institutionnel, social, culturel d'une société. De ce fait, dans ce processus à la fois biologique et social, nous produisons ensemble des « normes » par rapport auxquelles certaines formes de vie sont jugées comme des « ratés ». Le Blanc a forgé à l'égard de ces formes de vie l'expression de « subjectivités encombrantes » : elles *encombrent*

¹ G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, Philosophies, 1998 ; (dir.) *Lectures de Canguilhem, Le normal et le pathologique*, Fontenay Saint-Cloud, ENS Editions, Feuillet, 2000 ; *La vie humaine, anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2002.

² G. Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Bègles, éd. du Passant, 2004, republié en 2007 (Paris, Vrin).

la société ; mais ce sont avant tout des subjectivités en souffrance car cette expression désigne sous sa plume des personnes qui « se débattent dans les normes, le plus souvent non pour y échapper mais revenir dans leur giron ».³ *Sans domicile fixe*, le roman qu'a également publié Le Blanc en 2004 témoigne à travers une écriture littéraire du parcours accompli par de telles subjectivités dans l'Europe contemporaine.⁴

Vies ordinaires, vies précaires puis *L'invisibilité sociale* poursuivent philosophiquement la réflexion élaborée à partir des *Maladies de l'homme normal* en s'intéressant à la catégorie des « précaires ». Les « précaires » désignent avant tout, dans ces deux ouvrages, ceux qui connaissent une « carrière négative », « revers de la normalité sociale », victimes involontaires « d'une malédiction sociale qui défait les liens, métamorphose l'injustice en honte et accomplit ainsi la ruine du précaire, la mutilation de sa vie psychique, désormais marquée au fer rouge ».⁵ Cette précarité, d'ordre « social », est analysée comme distincte de la précarité « vitale » ou « ontologique » : la seconde renvoie à la vulnérabilité des structures organiques, alors que la première est le résultat d'un « processus de dépersonnalisation sociale de la vie » et équivaut à une « mort sociale ».⁶ Son dernier ouvrage, *L'invisibilité sociale*, reprend cette approche en insistant sur la possible disparition de la personne hors de l'espace public, son « invisibilisation », en raison de la perception qu'ont de cette personne les autres membres de la société, et son incapacité corrélative à « faire œuvre ».⁷ Ce processus peut être tel que la personne elle-même s'éprouve comme invisible car elle a intériorisé le regard méprisant ou indifférent dont elle fait l'objet.

En élaborant ainsi la question de l'« invisibilisation » des précaires, Le Blanc participe d'une constellation théorique dans laquelle un énoncé a acquis le statut d'une évidence : les « pauvres », les « précaires », les « citoyens de seconde zone », les « exclus » sont « invisibles » et « sans voix ».⁸ H. Arendt avait cité dans son essai sur *La révolution* les propos de J. Adams qui, après avoir décrit le pauvre comme errant dans la nuit, sans que quiconque lui prête attention, écrit : « passer entièrement inaperçu et le savoir est intolérable ».⁹ Que « l'obscurité plutôt que le besoin [soit] la plaie de la pauvreté », H. Arendt en est fermement

³ G. Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Bègles, les éditions du passant, 2004, p. 12.

⁴ G. Le Blanc, *Sans domicile fixe*, Bègles, les éditions du passant, 2004.

⁵ G. Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 14.

⁶ Ibid., p. 70 et p. 89.

⁷ G. Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.

⁸ Il faudrait analyser l'effet d'écho que l'on rencontre entre cette thèse et l'idée, développée notamment dans les théories du *care*, que ceux qui prennent soin des personnes « vulnérables » sont eux aussi insuffisamment reconnus dans le cercle familial comme dans la société tout entière.

⁹ J. Adams, *Discourses on Davila*, Œuvres, Boston, 1851, vol. 6, p. 280.

convaincue, regrettant seulement que ce point de vue soit insuffisamment reconnu « bien qu'on puisse croire que la tentative effectuée par Marx de récrire l'Histoire en termes de lutte des classes s'inspire partiellement au moins d'un désir de réhabiliter à titre posthume ceux aux vies blessés desquels l'Histoire ajoute l'insulte de l'oubli ».¹⁰ M. Foucault à son tour a insisté sur la caractéristique de certaines vies, vouées à l'oubli, jamais relatées.¹¹ C'est également le constat qu'ont encore établi, de leur côté, des sociologues comme R. Castel ou P. Bourdieu : l'inexistence sociale et politique est ce qui caractérise avant tout la vie menée par les pauvres et ils éprouvent comme telle.¹²

Rendre visible les personnes exclues, faire entendre leur voix, tel devient dans cette constellation théorique l'énoncé d'un programme de travail ambitieux auquel les sciences sociales et humaines se trouvent assignées. Élaborant cette obligation, essais engagés et études de terrain documentées constituent aujourd'hui, en nombre important, autant de contributions à un débat devenu international, où se croisent des interrogations ontologiques et anthropologiques, des hypothèses interprétatives et des propositions pour les politiques publiques.

Se plaçant sur le terrain ontologique, J. Butler tente de poser les fondements d'une ontologie sociale reposant sur l'idée que tous les êtres sont dépendants les uns des autres, essentiellement vulnérables et unis dans cette vulnérabilité. Elle s'interroge alors sur la nature des processus qui créent l'invisibilité de certains sujets (dans une société particulière) ou de certains groupes de population (à l'échelle internationale).¹³ M. Nussbaum plaide quant à elle pour un élargissement du contrat social, étayé par une nécessaire refonte de notre concept d'« humanité » : l'« omission » des femmes, des enfants et des personnes âgées dans la pensée du contrat social aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles ayant été (plus ou moins) réparée, il convient de redéfinir les frontières du contrat afin d'y inclure également les personnes

¹⁰ H. Arendt, *Essai sur la révolution*, tr. de M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967 [1^{ère} éd. en anglais ; 1963], pp. 97-98 et p. 97 pour la citation de J. Adams.

¹¹ M. Foucault, 'La vie des hommes infâmes' (1977), *Dits et écrits*, II, n° 198, éd. de D. Defert et Fr. Ewald, avec la coll. de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.

¹² R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1999 ; P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993 ; S. Beaud, J. Confavreux et J. Lindegaard, *La France invisible*, La Découverte, Cahiers libres, 2006. L'intériorisation du regard stigmatisant a été soulignée par P. Bourdieu, qui distingue, pour la mettre en évidence, la « misère de condition » et la « misère de position » (*La Misère du Monde*, Paris, Le Seuil, 1993). Elle ne peut être cependant généralisée. Ainsi, les « pauvres » intégrés analysés par S. Paugam sont insérés dans un tissu social solidaire et ont parfois un système de normes qui leur sont propres assez établis, apte à leur fournir les défenses nécessaires à une telle intériorisation (*Les formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, 2005).

¹³ J. Butler, *Frames of war. When is life grievable ?*, New-York et Londres, Verso Books, 2009 (traduction française en cours).

« déficientes », longtemps invisibles du point de vue institutionnel.¹⁴ Par ailleurs, la théorie de la reconnaissance, notamment telle qu'elle est déployée par A. Honneth, avance l'idée selon laquelle l'identité des personnes et l'estime qu'elles ont d'elles-mêmes reposent de façon essentielle sur la reconnaissance dont elles font l'objet dans le regard d'autrui.¹⁵ Indifférence, stigmatisation, rejet apparaissent comme autant d'obstacles consubstantiels à l'affirmation de soi dans l'espace privé, social, juridique et politique. Enfin, d'autres concepts que celui de reconnaissance sont mobilisés dans la pensée politique contemporaine tels que ceux de décence et de respect, pour souligner les effets dévastateurs du mépris et du manque de considération à l'égard de la vie sociale en générale et du rapport à soi.¹⁶

Ces diverses réflexions ne sont pas assimilables les unes aux autres. Elles forment, nous l'avons dit, une sorte de constellation gravitant autour de l'idée que « l'invisibilité » qui caractérise certains membres de notre vie sociale est un scandale insupportable. Cette thèse, en dépit de son évidence apparente, doit susciter l'étonnement : les « pauvres », les « exclus », les « précaires », les « citoyens de seconde zone » qui, aujourd'hui, ne sont plus concentrés dans les *ghettos* et les *favelas*, dissimulés aux yeux de ceux qui n'y entreraient jamais, ne sont-ils pas au contraire visibles à chaque coin de rue ? Ne peuplent-ils pas nos villes et nos campagnes ? En sorte que l'on pourrait à bon droit soupçonner que ceux pour qui ils demeurent invisibles *ne veulent pas* les voir et mettent parfois en œuvre des moyens radicaux pour y parvenir, en se coupant du reste du monde.¹⁷ Du moins faut-il entendre le mot *invisibilité* autrement qu'en son sens littéral, sans quoi son usage perd toute crédibilité, se réduisant à une reconduction théorique non réfléchie du geste de certains qui consiste à nier ce qui n'est que trop visible.

De fait, ce terme véhicule d'autres perspectives dans la pensée politique contemporaine. L'une de ses acceptations est élaborée au sein d'une dénonciation des médias ou de certains d'entre eux, qui ne montrent pas, ou insuffisamment, les « pauvres », les « précaires », les « citoyens de seconde zone » ou les « exclus ». Ou encore, elle peut être une critique de la

¹⁴ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, The Tanner Lectures on Human Values, Cambridge, Mass. et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

¹⁵ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, tr. de P. Rusch, Paris, Le Cerf, 2000 [1992], et du même auteur, *La société du mépris, Vers une nouvelle Théorie critique*, éd. établie par O. Voirol, Paris, La découverte, Armillaire, 2006.

¹⁶ A. Margalit, *La société décente*, tr. de Fr. Billard revue par L. d'Azay, Paris, Flammarion, 2007, et P. Pharo, *La Logique du respect*, Paris, Les éditions du Cerf, 2001.

¹⁷ À l'instar de la communauté aisée évoquée par le film *La Zona* (2007), un film de Rodrigo Plà, qui vit dans un espace clos et, ne supportant pas l'intrusion de la pauvreté, se lance dans une chasse à l'homme pour exclure par le meurtre les voleurs (trois jeunes adolescents) hors de leur territoire.

manière dont les médias les donnent à voir : de façon partielle, biaisée, malfaisante à l'égard des personnes concernées. En ce sens, la réflexion de Butler met en œuvre le vocabulaire de la photographie et introduit la notion de cadre (*frame*) et de cadrage pour décrire les modes d'exclusion hors du champ de vision de tel sujet ou tel groupe de population ou de leur point de vue.¹⁸ Cependant, cette critique des médias n'épuise pas le sens de la thèse de l'invisibilité. Chez Butler, une telle critique s'inscrit dans un motif plus large selon lequel, au-delà des médias, notre rapport aux autres est d'entrée de jeu déterminé par une structuration de notre champ de vision, articulée à des rapports de domination qu'elle contribue à entretenir en même temps qu'elle est alimentée par eux. Comme le suggère si bien la langue anglaise, l'on est toujours piégé - « *framed* » -, par le cadrage - « *frame* » de nouveau - qui nous est échu pour voir le monde. Pour pallier cet état des choses, on peut compter sur l'interstice de liberté qui existe toujours, même dans les cadrages apparemment les plus contraignants, et on doit aussi lutter pour imposer des angles de prises de vue nouveaux et différents.¹⁹

La thèse de l'invisibilité recèle par ailleurs une critique des politiques publiques qui ne sauraient pas tenir compte, ou le feraient insuffisamment, de certains groupes sociaux. Le travail sociologique accompli ces dernières décennies, en écho aux travaux plus anciens de Tocqueville, Marx et Simmel, sur les notions de « pauvreté », de « précarité » ou encore d'« exclusion » vise à fournir les outils nécessaires à l'appréhension contemporaine, à la fois sociale et politique, de groupes de population qui tendent à échapper aux classifications officielles. Cette difficulté ne tient pas seulement à une question de bonne volonté politique, certes toujours nécessaire pour voir et rendre visibles certaines catégories sociales. Elle renvoie aussi à des problèmes de définition et à des obstacles rencontrés lors d'études de terrain. Les travaux du sociologue S. Paugam paraissent exemplaires d'une volonté de dépasser ces obstacles et de trouver une solution à ces problèmes. Il s'est d'abord attaché à redéfinir la question de l'appréhension de la pauvreté, reprenant à son compte l'approche proposée par G. Simmel pour qui « l'objet d'étude sociologique » n'est pas « la pauvreté, ni « les pauvres en tant que tels, comme réalité sociale substantialisée », mais « la relation d'assistance – et donc d'interdépendance – entre eux et la société dont ils font partie ».²⁰ Paugam propose de distinguer trois formes de « pauvreté », trois descriptions différenciées

¹⁸ J. Butler, *Frames of war. When life is grievable ?*, Opus cit. Voir aussi J. Baudrillard, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991 ; N. Chomsky & E. S. Herman, *La fabrication du consentement : de la propagande médiatique en démocratie*, éd. préparée par B. Eugène et Fr. Cotton, Marseille, Agone, 2008 (1992).

¹⁹ J. Butler, *Frames of war. When life is grievable ?*, Opus cit.

²⁰ S. Paugam, *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Opus cit., p. 7. G. Simmel, *Le Pauvre*, tr. de L. Cahen-Maurel, Paris, Allia, 2009.

des « pauvres » et de leur relation à l'ensemble de la société : la pauvreté « intégrée » ; la pauvreté « marginale » ; la pauvreté « disqualifiante ». On peut encore citer le travail de P. Cingolani autour de l'idée de « précarité », non identifiable à la « pauvreté », bien qu'un « précaire », avant tout caractérisé par une existence (professionnelle, sociale, affective) discontinue, puisse aussi basculer dans la pauvreté.²¹

Dans une perspective plus politique, enfin, la philosophie recèle une tradition de pensée nourrie qui a permis depuis longtemps de *voir* dans le « demos » autre chose qu'une masse animale, incontrôlable et agitée, toujours nuisible à la bonne marche de la cité. Ce « voir » a pris une double signification avec Machiavel : il signifie à la fois substituer à cette vision strictement négative celle d'un membre à part entière de la cité et le compter comme tel, c'est-à-dire lui reconnaître un droit de cité et lui accorder un rôle dans les institutions et les instances du gouvernement.²² La réflexion sur les parts et les comptes de la cité développée par J. Rancière a su donner, dans la réflexion contemporaine sur la démocratie, toute sa place à cette problématique du droit de cité, de même que celle d'É. Balibar, axée sur une problématisation anthropologico-politique des frontières de la démocratie.²³

La thèse de l'invisibilité défendue par Le Blanc ne recoupe aucune des significations de la thèse de l'invisibilité jusque-là envisagées. Ses « précaires » ne sont pas les « pauvres » envisagés par Paugam ni les « invisibles » que Butler entend rendre (de nouveau) visibles, ni ceux qui n'ont pas (encore) droit de cité, ni même les « précaires » étudiées par Cingolani. Les précaires envisagés par Le Blanc sont ceux qui mènent une « carrière » socialement négative » et son objectif est de penser et définir les conditions nécessaires pour redonner une chance aux « précaires » de « faire œuvre » et de mettre fin à leur « mort sociale ».

Dans cette visée, Le Blanc envisage une triple tâche, dont chaque pan soulève des enjeux majeurs pour la pensée politique. Il convient tout d'abord de mettre en place un cadre théorique *ad hoc* en sciences humaines et sociale, en luttant notamment « contre l'illusion

²¹ P. Cingolani, *La précarité*, Paris, PUF, QSJ, 2005. Des acteurs de terrain mènent aussi ce travail de clarification des catégories fondant les politiques publiques, cf. par exemple le Rapport de la FNARS (Fédération Nationale des associations d'Accueil et de Réinsertion Sociale) sur les sans-abris : *Sortir de la rue*, décembre 2007 (en accès libre sur internet, www.fnars.org).

²² Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, tr. de A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004 et *Histoire de Florence*, Œuvres, tr. de Ch. Bec, Paris, Laffont, 1996. Je me permets sur ce point de renvoyer à mon travail : M. Gaille, *Liberté et conflit civil, la politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, Champion, 2004.

²³ J. Rancière, *La méfiance : politique et philosophie*, Paris, Galilée ; 1995 ; É. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La découverte, 1992, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001 et *Droit de cité*, Paris, PUF, 2002 (1998).

d'une dissociation de la vie morale et de la vie sociale qui a pu être produite ici ou là par la philosophie sociale, la sociologie ou la philosophie morale ».²⁴ On ne peut qu'être d'accord avec une telle affirmation, en relevant par ailleurs qu'une telle illusion a déjà fait l'objet de multiples remises en cause, par la théorie de la reconnaissance,²⁵ par la sociologie morale,²⁶ ou encore l'économie normative.²⁷ Les sciences humaines et sociales disposent déjà, de ce point de vue, de multiples états pour élaborer un cadre descriptif et normatif afin de penser les processus de mise à mort sociale.

Dans le sillage de P. Ricoeur,²⁸ Le Blanc suggère ensuite que l'une des conditions du dépassement de l'état de précarité réside dans la narration, la capacité à raconter sa vie : « c'est quand la précarité fait l'objet d'une narration que la viabilité s'organise. Certes, la narration est insuffisante, car elle peut tourner à vide dans la seule sphère de l'exclusion et de la dépossession. Mais elle implique aussi des micro-pratiques de soi qui la réorientent et lui donnent ainsi la possibilité de fonctionner à l'intérieur d'une concordance des temps de vie ».²⁹ Or, à cet égard, le philosophe a un rôle particulier à jouer : il doit mener un travail sur la langue de l'ordre de la traduction, tout à fait distinct de l'analyse critique proposée par Foucault et G. Deleuze en leurs temps sur les relations de pouvoir, sur les figures de l'assujettissement disciplinaire et du contrôle et sur les contre-figure de la résistance et de la désertion. Il convient de traduire « la langue des précaires dans la langue philosophique » au nom du fait que la démocratie commence avec la conversation, dans la libre circulation des paroles : toutes les voix, fussent-elles discordantes, doivent être incorporées à cette conversation.

²⁴ Ibid., p.1 45.

²⁵ La bibliographie sur la théorie de la reconnaissance est extrêmement abondante. Pour un point récent, on pourra se reporter au numéro 13 du *Temps philosophique*, 'La reconnaissance : perspectives critiques, dir. M. Garau et A. Le Goff, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, mai 2009 et à (dir.) A. Caillé et Ch. Lazzeri, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

²⁶ É. Durkheim, *Détermination du fait moral*, 1906 ; Fr.-A. Isambert, P. Ladrière et J.-P. Terrenoire, 'Pour une sociologie de l'éthique, *Revue française de sociologie*, xix, 1978, pp. 323-339 ; P. Pharo, *Morale et sociologie*, Paris, Gallimard, 2004 ; S. Bateman, 'L'expérience morale comme objet sociologique', *L'année sociologique*, 2004 ; (coord.) S. Bateman-Novaes, R. Ogien et P. Pharo, *Raison pratique et sociologie de l'éthique, autour des travaux de Paul Ladrière*, Paris, CNRS Communication, 2002 [1992] ; (prés.) B. Karsenti, *É. Durkheim, Sociologie et philosophie* (1924), Paris, PUF, 1996.

²⁷ A. C. Pigou, *Wealth and Welfare*, Londres, Macmillan, 1912 ; P. A. Samuelson, *Foundations of economic analysis*, Cambridge, Harvard University Press, Lancaster, Pa., Lancaster Press, 1947 ; K. J. Arrow, *Social choice and individual values*, New-York, Wiley et Londres, Chapman & hall, 1951 ; Abram Bergson, *Essays in normative economics*, Ann Arbor, University of Michigan, 1993 [1966] ; A. Sen, *Collective choice and social welfare*, Amsterdam, New-York, Oxford, North-Holland, 1984.

²⁸ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

²⁹ G. Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Opus cit., p. 66. Cf. du même auteur, à ce propos, un texte antérieur : 'Penser la fragilité', mars-avril 2006, *Esprit*, La pensée Ricoeur, n°323, pp. 249-263.

Le Blanc partage avec d'autres cette conviction selon laquelle la question de la langue et celle de la narrativité sont importantes lorsqu'on cherche à penser le sort des « précaires ». Sans minorer cette dimension, il convient de l'exprimer avec toute la nuance requise. En effet, comme Cingolani l'a exprimé, la prise de parole des « précaires » se fait parfois d'elle-même. Ils « parlent pour eux-mêmes, sans manifester leur besoin d'être traduit », cherchant « à donner un sens nouveau à des mots qui se sont usés et ont perdu de leur puissance évocatrice à force de leur emploi quotidien, politique ou médiatique », à conférer une « visibilité à des violences ou des injustices que les effets d'opinion et la naturalisation des rapports sociaux ont finalement rendu banales ».³⁰ Les « précaires » sont loin d'être toujours « sans voix » et n'ont pas nécessairement besoin de relai : la critique a déjà été maintes fois formulée, par Rancière à l'égard de L. Althusser et de Bourdieu notamment, et en général à l'encontre de tout intellectuel adoptant la posture de l'éclaireur politique.³¹

Au-delà de cette critique, on peut aussi émettre l'hypothèse qu'un travail de traduction risque de dénaturer et de desservir leur parole : non parce que traduction rime toujours avec trahison, mais parce que cette traduction vise spécifiquement à rendre audible et compréhensible la parole des précaires à ceux qui n'éprouvent aucune difficulté à faire un récit de leur vie. Ce faisant, c'est encore maintenir les « précaires » dans une position de minorité au sens kantien du terme et c'est aussi prendre le risque de gommer la dimension « abrupte » de leur parole, abrupte en ce sens que les « précaires » mettent en évidence les limites de ce que la société *comme elle va* est prête à accepter et à intégrer en son sein. Or, entendre la parole des « précaires », n'est-ce pas précisément accepter d'ouïr aussi cette remise en cause, si étrange et « grossière » semble-t-elle ?

Le troisième pan du travail proposé par Le Blanc réside dans une réarticulation de l'idée de clinique et de celle de critique, qui débouche sur l'affirmation d'une institution du soin destinée à mettre fin à l'état de « précarité ». C'est sans doute l'aspect le plus ambitieux de sa philosophie d'un point de vue à la fois théorique et pratique. Il convient en effet de penser et de faire fonctionner ensemble l'idée d'une clinique comme activité du « prendre soin », celle d'une critique qui permet de soutenir toutes les allures de vie présentes dans la société,

³⁰ P. Cingolani, *La précarité*, Opus cit., p. 120-122.

³¹ J. Rancière, *Le maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 10/18, 1987.

tous les « régimes de créativité des vies ordinaires », sans exclusion, et celle d'une institution du « prendre soin » qui remplisse sa fonction clinique dans un contexte où « les impératifs de réadaptation soumis aux pressions économiques » foisonnent.³² Il s'agit de façon primordiale de protéger et d'aider ceux qui n'ont pas une « allure de vie » en accord avec ces impératifs à vivre malgré tout et à s'épanouir.

À travers cette perspective, Le Blanc semble retrouver le chemin du « projet d'autonomie » exposé par C. Castoriadis il y a une vingtaine d'années. Aujourd'hui élaborée à travers diverses notions (l'agentivité, la construction performative de soi, l'individualisme réflexif),³³ cette piste conceptuelle de l'autonomie – une autonomie paradoxale car encore inexistante, et pourtant support de la création de l'autonomie du sujet,³⁴ paraît en effet à même d'exprimer la nature d'un mouvement de sortie hors de la « précarité » « au sens où l'être ou le devenir soi-même en question implique non pas une improbable conformation à une essence cachée 'à l'intérieur', mais l'absence de pathologies et d'affects négatifs qui déforment, diminuent, voire suppriment la puissance d'agir d'un individu constitutivement exposé à l'altérité ».³⁵ Dans le sillage des analyses de Ricoeur, Le Blanc avait lui-même, dans un autre texte, mis en avant la question de l'autonomie : « en mettant en crise une identité humaine dans le registre de ses différentes capacités, la vulnérabilité anthropologique soumet l'autonomie à l'épreuve du négatif. Ce faisant, elle instaure l'autonomie en valeur plutôt qu'en réalité, en exigence pour une existence plutôt qu'en fait d'existence. Autonomie et vulnérabilité forment ainsi la polarité spécifiquement humaine ».³⁶

Ce projet ne pourra sans doute acquérir toute sa force de conviction qu'une fois précisés le sens de certains éléments clés du dispositif. Tout d'abord, on voudrait en savoir plus sur cette institution du « prendre soin » destinée aux précaires. En effet, il ne s'agit pas à proprement parler de les « guérir » et par conséquent, ce soin doit être pensé selon une modalité distincte du soin médical classique visant la guérison. Peut-on le considérer par

³² G. Le Blanc, *L'Invisibilité sociale*, Opus cit., p. 161.

³³ S. Laugier, 'Subjectivité et agentivité', in : (dir.) B. Gnassounou, C. Michon, *Vincent Descombes, Questions disputées*, Nantes, Cécile Defaut, pp. 103-150 ; J. Butler, *Trouble dans le genre*, tr. de C. Krauss, Paris, La Découverte, 2006 [1990] ; A. Giddens, *Modernity and Self-identity. Self and society in the Late Modern Age* Stanford University Press, 1991 ; A. Ehrenberg, 'L'autonomie n'est pas un problème d'environnement, ou pourquoi il ne faut pas comprendre interlocation et institution', in : (dir.) M. Jouan et S. Laugier, *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009, pp.219-235.

³⁴ C. Castoriadis, 'Psychanalyse et politique', *Les carrefours du labyrinthe*, 3, *Le monde morcelé*, Paris, Le Seuil, 1990, pp. 173-190.

³⁵ M. Jouan et S. Laugier, *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Opus cit., p. 17.

³⁶ G. Le Blanc, 'Penser la fragilité', *Esprit*, La pensée Ricoeur, mars-avril 2006, n°323, p. 259.

analogie avec les soins palliatifs, qui ne visent pas à guérir les patients, mais à les accompagner médicalement afin de leur garantir la meilleure « qualité de vie » possible ? Si l'analogie a une pertinence, elle ne pourrait être que partielle car les soins palliatifs ont été développées pour remédier aux souffrances et à l'inconfort des personnes dites en « fin de vie », alors que le soin des précaires esquissé par Le Blanc est au contraire associé à la vie, en ce qu'il cherche à renforcer, favoriser certains régimes de créativité. Est-ce un soin médical ? Un soin psychique, voire psychiatrique ? Est-il question ici de formes renouvelées, voire différenciées, de la protection sociale à laquelle R. Castel attache une importance essentielle ?³⁷ Est-ce une combinaison de tout cela qui est envisagée ?

Une seconde incertitude porte sur l'identité de l'institution du « prendre soin » : celle-ci doit-elle être pensée selon un modèle hospitalier ou hors les murs, aux domiciles des personnes concernées, voire dans les rues et les espaces publics ? Cette question n'engage pas seulement des considérations pratiques mais aussi la détermination des patients d'une telle institution : les repère-t-on comme « précaires » parce qu'ils viennent à l'hôpital pour se faire soigner de pathologies dont on diagnostique une composante liée à un régime de vie méprisée ou en porte-à-faux avec les pressions économiques ou sont-ils d'abord définis comme « précaires » et orientés dans des institutions du « prendre soin » qui leur sont propres ?

Au-delà de ces nécessaires clarifications d'un dispositif par ailleurs extrêmement élaboré, on voudrait suggérer qu'il existe des alternatives à celui-ci. Il convient, sinon de trancher en leur faveur, d'envisager pleinement les conséquences de telle ou telle optique et d'examiner les conditions de possibilité de leur possible articulation. Face à la « précarité » telle qu'elle apparaît dans certains genres de vie particulièrement exposés aux souffrances sociales, la reprise de la pensée canguilhemienne semble offrir des ressources interprétatives essentielles. Toutefois, elles sont peut-être insuffisantes : il est juste de dire qu'il existe diverses « allures » de vie et qu'une société doit se doter du cadre nécessaire à l'épanouissement de chacune, mais il faut également introduire la question des différentiels de pouvoir et des rapports de force : c'est dans un tel contexte, en effet, que ces allures de vie se côtoient et parfois s'affrontent.

³⁷ R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Opus cit. et *L'insécurité sociale, qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Le Seuil, La République des idées, 2003.

La reconnaissance de soi comme sujet, l'affirmation d'un rapport respectueux à soi-même se construit socialement, à la fois dans les relations interpersonnelles et dans celles aux institutions. Cependant, cette socialité partagée n'est pas toujours, loin s'en faut, pacifiée. La reconnaissance – son instauration, sa restauration – y sont la plupart du temps un enjeu de lutte, individuelle et collective : elle fait moins l'objet d'un don que d'une conquête.³⁸ Cela induit un nouveau questionnement, relatif à la mise en place des conditions nécessaires à la (re-)conquête de la reconnaissance, y compris lorsque ce mouvement implique une lutte, et pas seulement un soin permettant au sujet de reformuler « le vécu subjectif de leur souffrance pour ne plus être submergé par lui ».³⁹ Comment un gouvernement peut-il faire naître et nourrir une « culture morale et politique susceptible de conférer aux 'offensés' la capacité individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace démocratique » ?⁴⁰ Les réponses sont sans doute à donner dans des institutions, mais aussi dans une réflexion sur le rapport à ces institutions, qui doit pouvoir aussi prendre la forme d'une critique, d'un rejet, d'une rupture. Il ne faut pas croire échapper à ce questionnement en se plaçant sur le plan du soin *strico sensu*. L'histoire des institutions médicales *from below*, selon l'expression de R. Porter, met en lumière combien la relation de soin constitue elle-même un système complexe et évolutif, fondé sur une série de négociations et de luttes.⁴¹

La réintroduction des enjeux de lutte présents dans les processus de reconnaissance conduit à poser une question plus radicale : est-ce du « soin », ou seulement du « soin » dont ont besoin les précaires ? On pourrait vouloir privilégier d'autres voies qui, toutes, paraissent aussi convenir à la précarité particulière envisagée par Le Blanc : celle de la protection sociale, déjà mentionnée, et de la solidarité à travers laquelle, comme le rappelle Castel une société cherche à penser « ce lien problématique qui assure la complémentarité des composantes d'une société en dépit de la complexité croissante de son organisation » ;⁴² celle d'une lutte émancipatrice au nom de l'égalité de tous, dans laquelle la politique correspond à des moments particuliers où l'ordre social, identitaire et institutionnel est remis en cause et reconfiguré, selon la perspective de Rancière ; celle élaborée par Butler qui, depuis ses travaux sur le genre, souligne qu'il existe en tout ordre, des failles et des interstices propres à

³⁸ E. Renault et J.-Ph. Deranty, 'Politicizing Honneth's ethics of recognition', *Thesis Eleven*, n° 88, 2008, pp. 92-111; E. Ferrarese, 'Performativité, pouvoir, vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance', in : (dir.) A. Caillé et Ch. Lazzeri, *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, 2009, CNRS éditions, p. 305.

³⁹ M. Revault d'Allones, *L'homme compassionnel*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 68.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ R. Porter, *Cultural Approaches to the History of Medicine: Mediating Medicine in Early Modern and Modern Europe*, Londres, Pelgrave Macmillan, 2003.

⁴² R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Opus cit., p. 32.

déstabiliser celui-ci et qui rendent les identifications impossibles : la tâche est alors non de créer un trouble, mais de prolonger et amplifier celui qui existe déjà.⁴³

Cette confrontation entre les voies possible d'action à l'égard des « précaires » permet de poser les jalons d'une réflexion nécessaire sur l'enjeu qu'est « la visibilité ». Il n'est pas certain, en effet, qu'être « visible » soit toujours une fin en soi, et si une certaine visibilité doit être recherchée, son sens doit être précisé. Tout le monde s'accordera pour dire qu'il ne s'agit certainement pas de parvenir à une « visibilité » de l'ordre de l'apparence hypocrite et simulatrice dénoncée par Arendt. Aux défenseurs de la « visibilité » échoit donc la tâche d'élaborer une conception qui permette aux hommes de « se dévoiler »,⁴⁴ au lieu de devenir des fantômes et des apparitions : comment passe-t-on, d'une part, de la reconnaissance au fait d'être « visible » puis à celui, encore différent, de ne plus ne se vivre comme « invisible » ? Comment accède-t-on à une visibilité « sociale », qui implique l'espace public et les médiations institutionnelles par différence avec une visibilité « interpersonnelle » ?⁴⁵

À ces questions s'ajoute une autre, plus rarement posée, sur la visée même de la philosophie lorsqu'elle s'intéresse aux multiples formes de la fragilité humaine : plutôt que de chercher à « découvrir ou dévoiler l'invisible », ne faut-il pas, dans le sillage de L. Wittgenstein et M. Foucault, commencer à « voir le visible » et affirmer « la volonté simple de voir, par une attention nouvelle, ce qui est devant nous, tous les jours » ?⁴⁶

Marie Gaille, chargée de recherche au CERSES (Centre de recherche sens, éthique, société, CNRS-Université Paris Descartes)

⁴³ Certaines de ces voies sont explicitées par Ch. Nordmann, in : *Bourdieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2006.

⁴⁴ H. Arendt, *Essai sur la révolution*, Opus cit., pp. 145-147 pour les citations.

⁴⁵ La distinction est empruntée à O. Voirol, Invisibilité et 'système', *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, 2009, CNRS éditions, pp. 321-346.

⁴⁶ S. Laugier, 'L'éthique comme politique de l'ordinaire', *Multitudes*, 37-38, Automne 2009, p. 86.